

## O humano entre natureza e seleção. Dilemas éticos no debate Sloterdijk-Habermas

Murilo Mariano Vilaça<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo se propõe a refletir sobre a possibilidade de a biotecnologia promover uma nova forma de criação do humano e sobre como isso pode alterar a compreensão ética do que significa ser humano. Tendo como pano de fundo a contraposição entre duas idéias de humano – como *sujeito ativo da seleção* e como *sujeito moral* dotado de autonomia, autenticidade e autocompreensão ética da espécie –, o objetivo é analisar os argumentos apresentados por dois importantes filósofos contemporâneos acerca da biotecnologia. Apresento e contraponho os argumentos do debate entre Peter Sloterdijk, no texto *Regras para o parque humano*, e Jürgen Habermas, na obra *O futuro da natureza humana*, identificando e debatendo suas posições acerca do papel das biotecnologias para o futuro da humanidade.

**Palavras-chave:** Sloterdijk – Habermas – natureza humana – seleção – biotecnologia.

### Introdução

Em julho de 1999, Sloterdijk comunica um texto num colóquio dedicado a Heidegger e Lévinas, intitulado *Regras para o parque humano*, cuja magnitude da repercussão seria difícil de prever. Tal texto, que versava fundamentalmente sobre o humanismo como criação do humano domesticado, provocou os ânimos de variados pensadores, os quais,

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ. Vinculado ao Projeto de Pesquisa de cooperação internacional entre o CEFM (UFRJ) e Uehiro Centre for Practical Ethics (Oxford), sob orientação da Profa. Dra. Maria Clara Dias, Professora Associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: contatoacademico@hotmail.com

quase em uníssono, posicionaram-se em flagrante e acirrada oposição às teses, ou hipóteses, levantas pelo jovem filósofo alemão.

O diagnóstico do movimento humanista apresentado por Sloterdijk soou a alguns como um acinte à dignidade humana, um retorno aos mais temíveis discursos eugênicos, como uma proposta infame, o que Sloterdijk não pretendeu. Um dos mais mobilizados críticos, com o ânimo mais acirrado, foi Jürgen Habermas. Sem direcionar um ataque direto a Sloterdijk, Habermas apresentou seus contra-argumentos em conferências entre 2000 e 2001, que, reunidas em 2001, deram origem à obra *O futuro da natureza humana*. Ainda que ele nunca tenha assumido ser uma crítica direta a Sloterdijk, com efeito, não restam dúvidas, como atesta Freitag<sup>2</sup>, que seu principal alvo era o autor de *Crítica da razão cínica*.

Tal querela extravasou os limites puramente filosóficos, sendo acompanhada, como detalha Marques<sup>3</sup>, por uma série de acusações de parte a parte. Afora isso, o debate, ainda que quase virtual ou indireto, protagonizado pelos supracitados filósofos no final do século passado, início do presente, indicia a crescente preocupação por parte dos mais diversos campos do pensamento em fornecer argumentos para aquilo que desponta como sendo capaz de principiar uma nova era: *a biotecnologia*.

Os prelúdios da ‘era biotecnológica’ têm sido capazes de suscitar opostos posicionamentos. Em linhas gerais, os debates sobre os limites da pesquisa biológica e do uso de biotécnicas, especialmente no campo filosófico, podem ser – com todos os riscos que tal redução pode trazer – divididos entre aqueles que se posicionam do lado transumanista (*Transhumanists*) e os que defendem uma posição bioconservadora (*Bioconservatives*). Como o mais importante tema em ética aplicada na última década, a bioética, mais propriamente o tópico do aperfeiçoamento ou melhoramento humano (*Human Enhancement*), vem sendo polarizado por aquelas perspectivas<sup>4</sup>.

2 FREITAG, *Habermas e os limites da natureza humana*.

3 Ver o artigo de MARQUES, *Sobre as Regras para o parque humano de Sloterdijk*, pp. 364-5.

4 BOSTROM & SAVULESCU, *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*, p. 1.

De acordo com Bostrom<sup>5</sup>, pode-se definir os transumanistas como aqueles que acreditam que um amplo rol de técnicas de aperfeiçoamento deve ser desenvolvido e que as pessoas devem ser livres para usá-las, a fim de se transformarem a si mesmas de modo radical. Tais sujeitos, de alguma forma, associam-se ao conceito de *transhumanismo*, que traz consigo traços do humanismo, tais como a valorização da razão, da existência humana e da ciência, bem como o compromisso com o progresso, mas se difere dele ao defender a abertura radical da natureza e da vida humanas à intervenção científica com vistas ao aperfeiçoamento humano e à seleção.

Do outro lado, estão pensadores que defendem a indisponibilidade da reserva genética humana, da vida e da natureza humana à tecnicização, pois, as tecnologias de aperfeiçoamento humano comprometeriam a dignidade humana, podendo, no limite, ser desumana.<sup>6</sup> Muitos são os nomes que se coadunam com essa visão<sup>7</sup>. Embora haja diferenças quanto à abordagem, os bioconservadores compartilham idéias, tais como, que não devemos, do ponto de vista jurídico, político e moral, interferir na constituição da vida de outrem, dispondo dela como *meio* (*argumento da dignidade humana*); que uma suposta natureza humana existe, é condição de possibilidade de se pensar a igualdade inerente a todos os humanos e a simetria das suas relações, e deve, portanto, ser preservada intocada (*argumento da natureza humana*); e que, em vez de alterar a natureza dos seres humanos através do aperfeiçoamento humano-genético, mesmo podendo acarretar um melhoramento das relações sociais, devemos investir na mudança da sociedade, não interferindo diretamente para determinar características que venham a limitar a escolha por um projeto de vida racional (*argumento da autenticidade e autonomia individual*).

Neste artigo, abordarei a temática da biotecnologia no que tange à criação do humano a partir da análise dos conceitos que compõem o debate Sloterdijk-Habermas. O objetivo é analisar os argumentos apre-

5 BOSTROM, *In Defense of Posthuman Dignity*, pp. 203-4.

6 BOSTROM, *In Defense of Posthuman Dignity*.

7 BOSTROM, *In Defense of Posthuman Dignity*, p. 203. O autor cita nomes, tais como, Francis Fukuyama, Leon Kass, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin e Bill McKibben.

sentados por cada um deles, contrapô-los, a fim de apontar alguns limites de suas perspectivas, indicando de que modo elas podem, cada uma à sua maneira, contribuir para o debate acerca dos usos da biotecnologia.

### **Zoón Politikón sem *Humanitas*: por uma antropotécnica selecionadora?**

Peter Sloterdijk apresentara um texto no qual abordava o humanismo enquanto uma gama de regras e práticas para a gestão de dado conjunto de humanos, aduzindo a expressão platônica de *parque humano*. De saída, cumpre ressaltar que Sloterdijk dedica pouco espaço à análise da biotecnologia, o que não foi suficiente para evitar uma imediata associação da sua postura com os mais temíveis sonhos eugênicos. Numa espécie de diagnóstico da crise do humanismo como domesticação do ser humano, da análise daquilo que ele chama de “o grande impensado”, sua conferência se tornou objeto de um sem-número de polêmicas, tendo uma repercussão imediata, uma recepção turbulenta, gerando uma série de textos cujo mote, implícita ou explicitamente<sup>8</sup>, era criticá-lo, rendendo a Sloterdijk, entre outras denominações, a acusação de fascista.<sup>9</sup>

O conceito central da análise sloterdijkiana é o *humanismo*. Sloterdijk, que toma o humanismo como um movimento de domesticação do humano, inicia sua abordagem apresentando alguns elementos

8 Como exemplo, pode-se citar, respectivamente, o texto apresentado por Habermas em 2000, numa conferência, e publicado em 2001 sob o título “O futuro da natureza humana”, e o artigo de Ernst Tugendhat, também de 2000, intitulado “No hay genes para la moral. Sloterdijk trastoca la relación entre ética y técnica genética”, publicado na *Revista de Occidente*.

9 MARQUES, *Sobre as Regras para o parque humano de Sloterdijk*, pp. 364-5. O autor também cita a sugestiva capa da edição de 27 de setembro de 1999 da revista alemã *Spiegel*, que dedicou um amplo dossiê ao livro de Sloterdijk, cujo título é, em português, “O projeto genético do Super-Homem: Hitler, Nietzsche, Dolly e a nova querela dos filósofos”. Na capa, havia uma apressada e questionável composição de imagens: emoldurados por cromossomos, emerge do centro uma estátua de um homem atlético do futuro no estilo do arquiteto e artista plástico alemão Arno Breker, que se tornou conhecido pelos muitos trabalhos produzidos para o III Reich, ao lado de figuras como a de Hitler, Nietzsche, dos personagens Superman e Lara Croft, e da ovelha Dolly.

do que chama de *credo do humanismo*.<sup>10</sup> Dentre tantas características que dão forma a esse credo, a versão clássica fincava suas bases numa tríade formada pela noção de *amizade*, de *alfabetização* e de *solidariedade*, forjando seu núcleo, assim entendido, como a *fantasia de uma seita ou clube* crente na predestinação à solidariedade dos eleitos para saber ler e escrever<sup>11</sup>.

Para Sloterdijk, há uma marca que caracteriza todas as perspectivas humanistas, que remete necessariamente a uma concepção de natureza humana, a saber, que o humano está em constante tensão entre *tendências bestializadoras* e *tendências domesticadoras*. Humanizar o animal (humano) seria, então, conter aquelas e promover estas, submetendo o humano às influências corretas. Sloterdijk coloca o problema do humanismo em termos de uma luta entre dois poderes de formação.<sup>12</sup> Denominados como *influências inibidoras* e *influências desinibidoras*, estes poderes conflitantes concorreriam pela supremacia sobre os homens, animais condicionáveis ou influenciáveis.<sup>13</sup> Logo, tendo em mira a produção de ‘bons homens humanos’, leia-se domesticados, cabe submetê-los às influências adequadas para promover as tendências domesticadoras ou humanizadoras. Ou seja, o humanismo acreditaria que o ser humano é algo dado, e que resta aplicar-lhe métodos de domesticação para controlar sua natureza.

Sloterdijk é cético em relação à validade tanto da concepção de natureza humana do humanismo, quanto da sua crença de que humanizar é domesticar ou inibir a animalidade bestial do animal (humano). É justamente nesse ponto da argumentação que Sloterdijk aduz o *Zarathustra*, de Nietzsche, ressaltando a crítica feita por este ao que chama de “virtude apequenadora”. Sloterdijk deixa patente aquilo que quer tomar do pensamento nietzschiano quanto cita a conclusão do personagem nietzschiano acerca dos resultados do humanismo: “tudo ficou menor”<sup>14</sup>.

10 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 17.

11 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 10.

12 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 17.

13 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*.

14 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 39.

Este é o epicentro da crítica nietzschiana ao humanismo que Sloterdijk traz para a sua análise. Há como que uma periculosidade no humanismo, já que ele se constituiria como um conjunto de práticas que visa a tornar o humano algo inócuo. Segundo Sloterdijk, “dessa percepção se origina a peculiar crítica ao humanismo de Zaratustra, como rejeição da falsa inocuidade da qual se cerca o bom ser humano moderno”<sup>15</sup>. Pondo a questão de outro modo, a luta entre os que criam homens para serem pequenos e os que os criam para serem grandes; correspondentemente, uma disputa entre os humanistas e os super-humanistas, amigos do homem e amigos do Super-homem (*Übermensch*). Aparentemente, nenhuma associação haveria entre o humanismo e procedimentos de seleção ou manipulação. Em contrapartida, via de regra, tais procedimentos tidos como eugênicos são relacionados justamente ao projeto nietzschiano do Super-homem. Sloterdijk também investe sobre esta crença, apresentando, quiçá, a sua posição mais contundente.

Depois do polêmico prognóstico pessimista acerca do futuro do humanismo, Sloterdijk aduz, sem a carga negativa costumeira, o espinhoso tema da *seleção*. Tratado como uma “eminência parda por trás do poder”<sup>16</sup>, a seleção é incluída por Sloterdijk no debate sobre a criação do humano, que geralmente o considera como um mal, haja vista, geralmente, reportar-nos a idéias eugênicas terríveis. Aqui reside a principal e, a meu ver, a origem fundamental de toda polêmica. Sloterdijk esposa que a saída ao apequenamento humanista seria a mudança de posição do homem no tocante à seleção. De objeto o ser humano deveria se tornar sujeito da seleção. Para Sloterdijk, o humano, na prática da criação de si, sempre atualiza algum tipo de seleção. Até mesmo a faceta literária do humanismo é seletiva, pois promove certas coisas e inibe outras. Por meio da apropriação da passagem onde Nietzsche escreve que “(...) alguns deles [homens] querem; quanto à maioria, porém, outros querem por eles (...)”<sup>17</sup>, Sloterdijk sugere que é possível haver uma forma *positiva* de seleção, o que causou grande parte da resistência encontrada por ele. A positividade da seleção estaria, portanto, na postura ativa do

15 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 40.

16 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 43.

17 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 38.

sujeito que seleciona, sem considerar agora e ainda *para quê* o faz. Esta capacidade de se posicionar ativamente seria uma adaptação necessária para que o homem pudesse evoluir no que tange à liberdade e à autonomia, por exemplo. Ademais, e por mais polêmica que possa parecer tal afirmação, criar uma estrutura (genética) ou um ‘fenótipo’ resistente ao apequenamento seria um modo de evolução. Quer dizer, contornar a precariedade do humano e das suas relações de criação poderia transportá-lo para um estágio pós-humano, que seria qualitativamente superior.

A relação entre seleção ativa e biotecnologia, especialmente as técnicas biogenéticas, parece imediata. Em nenhum outro momento histórico as possibilidades de seleção e controle estiveram tão potencialmente disponíveis aos sujeitos como aparentemente ocorre agora. Aquilo que Sloterdijk denomina de “era técnica e antropotécnica” aponta para a possibilidade de o homem estar cada vez mais no lado ativo e subjetivo da seleção. Entretanto, há sempre um inconveniente, um desconforto próprio ao poder de escolha. Ou seja, poder escolher ou selecionar algo, por mais promissor que pareça, sempre envolve questões éticas, morais e políticas complexas, conflitos de interesse e valores. Tomar ou se situar no lugar de figuras como Deus, o acaso e a natureza abarca sérios dilemas. Não obstante, não raro, são justamente em favor dessas figuras que muitos abdicam de tomar certas decisões fundamentais à vida, à ativa criação de si mesmo. Sloterdijk, ao excogitar o surgimento de uma era do pós-humanismo, para a qual a antropotécnica permitiria uma espécie de *hominização da seleção*, isto é, a passagem evolutiva que permitiu ao homem assumir o protagonismo, parece ter agido de modo perspicaz, afirmando que seria importante assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropotécnicas<sup>18</sup>. Esse código deixa patente a fragilidade de concepção presente no credo humanista segundo o qual o homem é amigo do homem, expondo outra relação, esta sim fundamental, a saber, que o homem representa o mais alto poder, inclusive um poder negativo, para o homem.

18 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 45.

Tal perspectiva, evidentemente, não goza de um consenso entre os pensadores. Vejamos, então, como Habermas se posiciona ante a possibilidade de selecionar previa e artificialmente que tipo de humanos queremos ter ou ser.

### Habermas e o futuro da natureza humana

Na obra *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, que consiste numa reunião de textos e conferências apresentados entre 2000 e 2002<sup>19</sup>, Habermas se posiciona, a meu ver, no lado oposto ao esposado por Sloterdijk. A seleção artificial do humano é completamente descartada por Habermas, pois afrontaria, entre outras coisas, a *autocompreensão ética da espécie*, a *autonomia* e a *autenticidade* dos humanos, o que comprometeria a sua dignidade. Tal interpretação será defendida por meio da análise somente dos argumentos apresentados no segundo texto, já que é nele que Habermas desenvolve com mais acuidade sua posição antagônica.

Em linhas gerais, Habermas pensa em como estabelecer limites universais à instrumentalização da vida humana num ambiente marcado pelo pluralismo das formas de vida, proscrevendo, assim, a possibilidade de seleção esposada, dentre outras pessoas, por Sloterdijk. A partir de um conceito de natureza humana abstrato ou idealista, composto por aqueles três conceitos supracitados, e de vida natural como fundamentos da moralidade, Habermas desenvolve sua argumentação em prol do uso estritamente terapêutico (*eugenia negativa*) das técnicas de manipulação genética.

19 Habermas trata inicialmente, na conferência intitulada *Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a "vida correta"?*, de questões ético-morais tipicamente modernas, analisando os limites da moral frente ao pluralismo endêmico e a conseqüente dificuldade, quicá impossibilidade, de se estabelecer um padrão para o que seja uma vida correta, boa vida ou vida não fracassada. Em seguida, no ensaio *A caminho de uma eugenia liberal? A disputa em torno da autocompreensão da espécie*, a questão dominante é a relação entre espécie e vida humanas e moral, enfocando o *status* moral da vida humana pré-pessoal e aquilo que chama de autocompreensão ética da espécie. A obra é ainda composta por um posfácio escrito entre o final de 2001 e o início de 2002, que reúne alguns textos sobre as relações e distinções entre fé e saber.

O primeiro aspecto que preocupa Habermas é a relação entre o *campo de pesquisas biogenéticas* e o *mercado de capitais*, afirmando que “a pesquisa biogenética uniu-se ao interesse de aproveitamento dos investidores e à pressão dos governos nacionais (...)”.<sup>20</sup> Habermas aponta que os resultados das pesquisas biotecnológicas podem, num futuro próximo, representar uma fonte de riqueza e de aprofundamento das desigualdades entre os humanos. Dada a altíssima soma de recursos que tais pesquisas demandam, as mesmas grandes corporações que investem nelas, que dominaram a corrida pela decifração do genoma humano, podem monopolizar o acesso às suas supostas benesses, aos bens e serviços biotecnológicos.

Inobstante a relevância do fator supracitado, o que pode ser tomado como *a grande* questão por detrás de toda a investida reflexiva habermasiana é o “fenômeno inquietante”, em suas próprias palavras, do “desvanecimento dos limites entre a natureza que *somos* e a disposição orgânica que nos *damos*”.<sup>21</sup> Habermas desenvolve a sua tese de que o deslocamento da fronteira entre o acaso e a livre decisão, entre *aquilo que cresceu naturalmente* e *o que foi fabricado*, afetaria a autocompreensão de pessoas que agem moralmente e se preocupam com sua existência. A idéia de que somos pessoas que nasceram sob as mesmas condições, isto é, condições inerentes ao ato conceutivo casual composto por um espermatozóide e óvulo quaisquer, compõe a autocompreensão ética da espécie, bem como o agente moral. É incontestável, para ele, que a prática seletiva de programação eugênica do próprio patrimônio hereditário limita a configuração autônoma da vida do indivíduo e mina as relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais, afetando a autonomia e a autenticidade de uma pessoa geneticamente programada.<sup>22</sup>

Segundo Habermas, o conceito de autocompreensão ética da espécie compreende as autodescrições intuitivas a partir das quais nos identificamos como pessoas humanas e nos distinguimos de outros seres vivos. Ele se reporta àquilo que *somos por natureza*. Somos ou possuí-

20 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 25.

21 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 32.

22 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 33.

mos, por natureza, alguma coisa que podemos denominar de natureza humana. Por ser natural, essa coisa que somos está resguardada pela benemerência inerente à natureza. A natureza, de certo modo, deveria permanecer intocada, tendo em vista ser benfeitoria *em si*.<sup>23</sup> As intervenções biotécnicas, a tecnicização da natureza humana, resultantes dos avanços espetaculares da genética molecular, conduziram-nos, cada vez mais e mais rápido, do natural ao campo preocupante do artificial. Este processo, tão logo ameaça as fronteiras supracitadas, põe em risco a compreensão do que somos.

Mas, ante o pluralismo ético, será que os humanos se compreendem de modo único? Existe, de fato, uma possibilidade de moderação que justifique os usos da biotecnologia para seleção? A saída à aporia da indeterminação normativa encontrada por Habermas é a união entre moral e direito. Apelando à noção de comunidade de seres morais que fazem suas próprias leis, ele faz a ponte necessária para seguir defendendo algum sentido racional da expressão dignidade humana. Os membros daquela comunidade, cujas relações necessitam de um regulamento normativo, podem se impor mutuamente obrigações morais e esperar uns dos outros um comportamento conforme as normas por eles adotadas. Faz parte do ideário liberal, do qual Habermas partilha, crer que os indivíduos-cidadãos definem as leis, de tal modo que elas se imponham por si mesmas. A despeito da efetividade deste credo, Habermas encontrou nele a ancoragem necessária para designar o que seja a dignidade humana.

De acordo com ele, “a dignidade humana, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações (jurídico-morais de mutualidade e reciprocidade)”.<sup>24</sup> Para este autor, “ela [dignidade humana] não é uma propriedade (...)”<sup>25</sup>, mas sim algo intangível em si, uma vez que seu sentido só existe nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas. Aqui há uma tácita, mas perceptível relação entre natureza e

23 Visão semelhante é compartilhada pela idéia de *Wisdom Nature*, defendida por Michel Sandel. Ver em: *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*.

24 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 47.

25 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*.

dignidade humana. É a natureza igualitária dos humanos que garante a possibilidade de se falar em dignidade. As relações simétricas se baseariam num dado, num mesmo ponto de partida, a saber, que existe e compartilhamos *uma* natureza humana, o que permitiria que estabelecêssemos acordos em torno da dignidade.

Tal posição, a meu ver, coloca Habermas diante de um problema filosófico relevante: se a dignidade do humano é algo acordado através de interação de sujeitos dialogicamente mediados, o que sugere dinamicidade, e se os sujeitos estão em contexto pluralista, possuindo, então, visões de mundo diversas e, por vezes, opostas, por que esperar que eles entrem em um debate acerca das normas de regulamentação moral da biotecnologia, retirando algum tipo de acordo? Há alguma garantia que, caso haja acordo, ele seja no sentido de que a biotecnologia fira a dignidade humana? Afinal, não poderia ocorrer justamente o contrário, posto que dado conjunto de sujeitos deliberasse que a dignidade humana pode ser reforçada amplamente com os usos da biotecnologia para fins de seleção e aperfeiçoamento? Contrapondo-o a Sloterdijk, levar a humanidade a um estágio de criação que seja capaz de eliminar artificialmente traços que apequenam a sua existência não seria o mesmo que avançar em termos de dignidade? Considerando a dignidade como algo que não se possui, alguns sujeitos podem, sim, compreender-se como carentes de dignidade em função da sua condição biológica, o que pode ser alterado pela biotecnologia.

Habermas responderia negativamente, vendo a saída para o temerário processo de artificialização da vida na *moralização da natureza humana*. Ela está, no sentido habermasiano, no campo específico da preservação da autonomia e liberdade humanas<sup>26</sup>, e constitui-se em tornar novamente moral e normativamente indisponível aquilo que se tornara tecnicamente disponível por meio da ciência. Habermas rejeita a idéia de moralização da natureza humana no sentido de uma *ressacralização* através de tabus artificiais, como um novo encantamento da natureza humana. Para ele, em vez disso, teremos um quadro completamente diferente se a compreendermos “no sentido da

26 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 34.



auto-afirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia”<sup>27</sup>.

Analisemos esta controversa tese central habermasiana. Para ele, a precariedade corpórea humana é um dado empírico capaz de servir de critério para a moralidade, ainda que, vista deste ponto, represente uma profunda ameaça à tradicional forma de conceber natureza humana e humanismo. Habermas claudica, tendo de se comprometer, agora, com uma visão ‘fraca’, pós-metafísica, de natureza humana, o que torna arriscada qualquer tentativa posterior de resgatar um humanismo forte e indisponível desde uma perspectiva moral. Se se pensar em algo pragmático, ou seja, uma saída empiricamente verificável a um dado empírico igualmente constatável que aponta para certos limites naturais de uma condição humana precária, a visão sloterdijkiana pareceria mais apropriada. Vejamos, contudo, como Habermas se associa a tal critério empírico.

Habermas cita a corporalidade como uma característica fundamental da autocompreensão ético-existencial do indivíduo, encontrando nela um fundamento de sua visão de comportamento moral. Noutro lugar, falando propriamente sobre os vínculos precários de co-dependência social, afirma que “morais [são] as intuições que nos informam sobre como *devemos* agir para compensar, por meio do cuidado e do respeito, a *extrema vulnerabilidade* das pessoas”<sup>28</sup>. Essa idéia reaparece em *O futuro da natureza humana*, quando afirma que *comportamento moral* deve ser entendido “como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal”<sup>29</sup>. Segundo Habermas, “(...) o ser humano nasce ‘incompleto’, no sentido biológico, e passa a vida dependendo do auxílio, da atenção e do reconhecimento do seu ambiente social (...)”<sup>30</sup>.

27 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 36.

28 HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 18.

29 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 47.

30 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 48.

Ora, retomando a questão supracitada, se Habermas afirma a incompletude e a imperfeição do humano, devido às suas características biológicas, por que não deveríamos, do ponto de vista moral, intervir sobre a constituição biogenética do humano, com o intuito de reduzir tal incompletude e imperfeição, reduzindo, assim, sua dependência? Isso não representaria um incremento substancial daquilo que se chama de autonomia e autenticidade? Ademais, considerando que, factualmente, existem pessoas com um nível ainda maior de incompletudes e imperfeições, haja vista terem sido acometidas por certas doenças ou deficiências que as diferenciam do restante da espécie<sup>31</sup>, por que não evitar que certos exemplares da espécie sejam submetidas a um nível superior de dependência, o que, assim entendendo, pode comprometer radicalmente tanto a sua autocompreensão especista, haja vista ser uma anormalidade, quanto o exercício da autonomia? Para Habermas, não. A autonomia, entendida como “uma conquista precária de existências finitas (...)”<sup>32</sup>, é fortalecida quando os sujeitos autônomos são conscientes da sua vulnerabilidade física e da sua dependência social. Considerando que Habermas julga que este é o fundamento da moral e que, portanto, ela pode ser mais compreendida a partir dele, será então, que, para Habermas, o recrudescimento da vulnerabilidade física e da dependência social representaria algum ganho para a moral? Não estou seguro que tal fórmula receberia a anuência habermasiana, mas parece indubitável que Sloterdijk acharia isso um absurdo. Penso que tal diversidade de postura possa ser traduzida da seguinte forma: para Habermas, o futuro da humanidade é a manutenção da sua condição precária; já para Sloterdijk, é justamente o contrário.

Para Habermas, a fragilidade das relações sociais entre humanos, associada à fragilidade ou imperfeição biológica, constitui como que ‘eixos da moralidade’. E, como a biotecnologia promete fornecer soluções, ainda que a longo prazo, para ambas, isso, ao invés de uma benesse, seria uma verdadeira catástrofe. Do ponto de vista habermasiano, o que

31 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 75. Habermas, numa nota de rodapé (n. 45), faz uma concessão ampla à definição puramente biomédica de doença e deficiência como *anormalidades*, desvios ou carências funcionais em relação aos outros indivíduos da mesma espécie, objetivamente constatáveis.

32 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 48.

é fundamental na experiência moral é a *inclusão do outro no campo da ação prática*. O sentimento de pertencimento e a consciência da dependência dos outros é *esclarecedora*, pois expõe a vulnerabilidade do indivíduo isolado em relação aos outros<sup>33</sup>.

Aquilo que, para Habermas, é fundamental à experiência moral, para Sloterdijk, representa um déficit, por assim dizer, existencial. Segundo Sloterdijk, o processo de humanização do animal o tornou um ser de dependência, ‘condenou-o’ a uma existência apequenada. Habermas, por seu turno, compreende que esta fragilidade constitui a natureza humana e serve de firme fundamento moral. Em última instância, para Habermas, ela serve como uma espécie de ‘argamassa’ que une a todos em torno da noção de humanidade, obrigando-os a impor mutuamente obrigações morais.

### **Para além do bem e do mal: contra o fechamento prematuro do debate**

Nessas considerações finais, começo destacando que ao passo que Habermas compreende a fragilidade humana como fonte da simetria das relações e de uma série de elementos normativos que estão intimamente ligados à noção de dignidade e natureza humanas, a saber, a autocompreensão ética da espécie, a autonomia e a autenticidade, Sloterdijk a considera um dado empírico puro e simples, que pode e talvez deva ser contornado a fim de que o homem se desenvolva o mais plenamente possível, inclusive quanto à autonomia e autenticidade.

No meu entendimento, Sloterdijk apresenta uma problematização pertinente, pois não se compromete com pretensões normativas (prescrições) de quaisquer espécies. A análise dos argumentos habermasianos parece contrariar as suas próprias teses.

Em primeiro lugar, soa como um embuste a idéia de que o homem, para o exercício da autonomia, compreenda-se como o único autor da sua vida. Pensar assim seria o mesmo que dizer que, por exemplo, em

sociedades ou estratos delas nas quais não haja uma cultura do individualismo tão exacerbada como na nossa, nas quais a noção de vínculo comunitário seja uma marca identitária ao ponto do indivíduo não conseguir se reconhecer como sujeito sem uma co-construção da sua subjetividade, nas quais a própria noção de indivíduo como algo relativamente divorciado da comunidade em geral seja inadmissível, não haveria o exercício da autonomia. Em que pese a minha crítica, caso Habermas tivesse razão, não me parece indubitável que o homem deixaria de se reconhecer como único autor da sua história caso fosse manipulado geneticamente<sup>34</sup>. Como o próprio Habermas ressaltou, a individualização da história de vida é operada socialmente, de tal modo que o ser geneticamente individualizado não é, absolutamente, uma pessoa pronta. A configuração genética carece da interação social para constituir a pessoa. Deste modo, não me parece que a argumentação habermasiana sustente a sua própria visão acerca dos perigos iminentes da seleção e da manipulação genética para a autonomia do humano.

Ainda nesse primeiro plano de críticas, no que tange à autenticidade, Habermas, assim como outros bioconservadores, fundamenta-se numa *ingenuidade idealista*, conforme afirmação de Lafont, ao suporem que não interferimos ou delimitamos as possibilidades de nossa descendência. Quer ao decidindo com quem teremos filhos, o que sempre reduz as possibilidades de configuração genética do feto às genéticas dos pais, quer através da escolha de qual educação daremos, seria um engano, ou uma singeleza vã, pretender recusar-se a estar, desde sempre, num horizonte de escolhas que interferem de modo intangível naquilo que a descendência será.

Um segundo ponto diz respeito à noção de autocompreensão ética da espécie. A tese habermasiana de que os humanos compartilham universalmente uma mesma noção de natureza humana carece de argu-

33 HABERMAS, *O futuro da natureza humana*, p. 48.

34 Cabe indicar que alguns autores têm questionado a noção de que há na genética uma determinação absoluta. Ou seja, que a manipulação genética solaparia a autonomia e a autenticidade. Valenzuela, por exemplo, aponta como “a genética, por assim dizer, permite uma espécie de abertura, de hiato, uma margem de indeterminação e ‘não-programação’ (ou, talvez, sobredeterminação) que torna possível, justamente, o domínio da possibilidade e da liberdade; da ação consciente, intencional e criadora característica do ser humano, o construtor do seu mundo simbólico, ético e histórico, social e cultural. O reino da sua autonomia e dignidade intrínsecas”. In: VALENZUELA. *Genoma humano y dignidad humana*.



mentos que comprovem minimamente a sua facticidade. Em face do pluralismo ético tão destacado por Habermas, considero, ao contrário dele, que a defesa de qualquer tipo de monismo está fadada ao fracasso, sendo reduzida a um mero arbítrio. Ainda que Habermas acertasse quando afirmava que todos os humanos são capazes de se distinguir de outros seres vivos, o modo como nós, humanos operamos tal distinção, sobretudo quais elementos são sublinhados para operá-la, varia consideravelmente. Por exemplo, parece-me bastante improvável que um indígena (ser humano) do norte do Brasil se diferencie do resto da natureza tal como um homem ocidental nascido e criado no meio urbano do mesmo país o faça. A natureza humana para o primeiro não deve ter, substancialmente, muito a ver com aquilo que o segundo compreende.

Em terceiro lugar, considerando a idéia habermasiana de que a fragilidade biológica e relacional dos humanos é uma fonte da moralidade, uma inferência, com tom de objeção e certa provocação, pode ser formulada: o que diremos, pois, acerca dos indivíduos da espécie humana que são acometidos por enfermidades ou deficiências graves, as quais geram intangíveis sofrimentos pessoais e familiares, o que poderia ser preventivamente evitado com o apelo a técnicas de diagnóstico pré-concepção, como o DGPI<sup>35</sup>? E se algumas das enfermidades ou mal-formações inatas pudessem comprometer não só o binômio pessoa-família, estendendo-se à sociedade, como, por exemplo, ocorre nos casos de certas psicopatologias ou sociopatologias? Não seria moralmente aceitável o uso da biotecnologia, a fim de selecionar aqueles que poderiam, de fato, desenvolver uma vida autônoma ou que não comprometessem a autonomia de outrem? Que obtuso sujeito moral é esse que desenvolveria uma aguda consciência moral observando as fragilidades das nossas interações e constituição biológica, mas se mostraria moralmente insensível à condição quase-desumana de um sem-número de indivíduos da espécie que vive em situação de tamanha debilidade, ao ponto de terem aquilo que, conforme Habermas, identifica o humano – autonomia, liberdade, autenticidade –, algumas vezes, absolutamente comprometido, ou ante os riscos potenciais à sociedade de certas

enfermidades? Seria moral defender a manutenção de tais casos tidos por Habermas como anormais para que a humanidade tivesse uma consciência moral aguçada? Será que o preço para os indivíduos que são exceções na espécie humana não seria alto demais, desumano e, portanto, imoral? A idéia de que devemos preservar a incompletude humana, ao custo do casual, mas real, desnivelado sofrimento humano, quer dizer, demonstrando certa insensibilidade para com aqueles que sofrem em demasia, que não podem exercer minimamente a autonomia, a autenticidade, a liberdade, não sendo capazes de compartilhar a tal autocompreensão ética, parece moralmente questionável.

O escândalo da postura de Sloterdijk parece ser proveniente menos da sua opção por dar um ‘voto de confiança’ à biotecnologia, e mais em função da crítica em relação ao humanismo, aos elementos inerentes à sua noção de natureza humana e ao seu projeto civilizatório, os quais, para alguns, permanecem intocáveis ideais reguladores. Ao colocar em xeque a idéia de que os animais humanos, dada a sua condição ambígua e conflitiva, são tanto melhores quanto mais domesticados, e que isso deve ser feito por certas influências ou meios (leitura, educação, práticas pastorais), e não por outras (manipulação genética, por exemplo) ele abriria um precedente perigoso para o uso das biotecnologias para fins de seleção. Afinal, mesmo se déssemos anuência à noção de natureza humana humanista, concordando que os homens precisam ter sua tendência embrutecedora dominada, por que não utilizar técnicas hipoteticamente mais eficazes para domesticar o humano? A criação do humano não seria alçada a um nível superior de qualidade lançando mão de técnicas de domesticação radicais, desde as raízes genéticas do humano? Com estas questões, Sloterdijk atinge diretamente o humanismo, uma vez que utiliza suas próprias crenças e projetos para refutar uma visão negativa da seleção. Ao afirmar que o humanismo já é por si só essencialmente seletivo, ele abre caminho para suas considerações mais presunçosas.

Sloterdijk aponta como alguns humanos simplesmente abdicaram do protagonismo quanto à sua criação. Tal opção lhes transformou em objetos da seleção. Esta conclusão afronta aquilo que Habermas tanto preza. É possível depreender da argumentação sloterdijkiana que o ser

35 Diagnóstico genético pré-implantação.

humano se tornará, com efeito, autônomo quando ele enfrentar a desconfortável questão do seu poder de escolha. Todo processo seletivo exige a eleição de critérios que nortearão a escolha. Sloterdijk não se arrisca a definir, tampouco a prescrever quais seriam. Mas se aplica a defender que as pessoas assumirão uma postura reprovável caso insistam em apostar numa inocência *démoder*; deixando ao cargo de Deus, do acaso, da natureza ou dos outros a complexa tarefa de selecionar. Neste sentido, Sloterdijk apenas indica que, no futuro, será provavelmente importante assumir de forma ativa o jogo e a formulação de um código das antropológicas. Sloterdijk, sem desconsiderar os desafios disso, espota que o homem deve assumir que ele representa o mais alto poder para o homem.

Em relação a isso, parece apressado para Sloterdijk afirmar que as antropológicas, como a biogenética, exerceram poder de domesticação irresistível. Ao invés, o tempo presente é marcadamente o de uma onda desibinidora sem precedentes e aparentemente irrefreável, o que aflige o processo e o projeto civilizatórios típicos do humanismo decadente. No mesmo compasso, Sloterdijk é relativamente cético quanto ao futuro tenebroso vislumbrado por alguns acerca da antropológica. Por outro lado, ele não é um apologeta ingênuo, tampouco um entusiasta radical ou inconsequente dela. Em vez dessas posturas extremadas, Sloterdijk vê, ainda que de maneira obscura e incerta, a abertura de um horizonte evolutivo. Este, divorciado da rubrica da *humanitas* e das provocações da natureza humana, é visto como prenhe de novas possibilidades que reconfigurariam o discurso e a questão da guarda e da criação dos homens. O chamado parque humano, uma *zoopolis*, o *habitat* do homem enquanto um animal político entraria num novo tempo, cujas regras deveriam ser reformuladas, recriadas, posto que as antigas, fortemente influenciadas pelo humanismo, que já não servem mais, tampouco seriam pertinentes a esse tempo futuro. A *zoopolítica* dos parques humanos, as regras administrativas dos humanos ali reunidos, na medida em que se reporta a seres que são auto-cuidadores, seres que guardam a si mesmos, deveria passar por um processo de *regeneração*, regulamentando a auto-manutenção humana em outros termos, a partir

de uma postura, por assim dizer, *mais ativa* do homem no processo de seleção.

Inobstante as críticas apresentadas a Habermas, compartilho a sua preocupação em relação à possibilidade de uma eugenia liberal ser regulada pela lógica do livre mercado, gerando, assim, artificialmente uma nova e ainda mais preocupante forma de desigualdade entre os humanos: *a desigualdade genética*. Habermas acertadamente aponta tal possibilidade, ressaltando a importância de se criar no âmbito das sociedades democráticas e constitucionais um eficaz aparato político-jurídico que evite tal terrível novidade. Decerto, o prognóstico do futuro da humanidade, dos processos de criação do homem, seria tenebroso se as profundas desigualdades sócio-econômicas de hoje – que são fruto, em larga medida, dos privilégios concedidos a alguns por meio da falta de equidade do acesso aos bens e direitos e da desproporcional consideração dos humanos –, fossem radicalizadas, isto é, fossem transportadas do meio social para o meio biológico, as consequências, embora imprevisíveis na sua totalidade, provavelmente seriam de uma ordem ainda mais severa. Assim, em conformidade com Habermas, entendo que há a necessidade imperiosa de se criar mecanismos de acessibilidade aos bens ou direitos genéticos, a fim de que todos, ante as biotécnicas, possam se beneficiar igualmente, preservando, contudo, o direito de livre escolha<sup>36</sup>.

Com Sloterdijk, penso que a questão sobre os humanos não deve ser tomada nos marcos imprecisos de uma natureza humana, mas sim, conforme ocorreu no fim do século XX, ser analisada a partir de argumentos que tratem da criação dos humanos. A plasticidade do comportamento humano que sugere a noção de natureza humana pode simplesmente ser uma invenção sem sentido universal, aponta para a necessidade de pensar o humano como uma multiplicidade de modos de ser no mundo. Assim, o trans-humanismo sloterdijkiano, que abre precedentes à emergência futura de um pós-humanismo, deve estar

36 Ao contrário do que Julian Savulescu vem propondo através do *Principle of Procreative Beneficence*, segundo o qual fazer uso das biotécnicas não seria um mero fruto da opção dos pais, mas sim um dever moral, uma espécie de imperativo categórico, concordo, com Habermas, que isso deve continuar no campo do imperativo hipotético, sendo, portanto, uma opção.

atento ao fato de que isso não constituirá algo compulsório, mas sim uma possibilidade.

Por fim, Habermas reconhece, ainda que de modo tímido, que estamos diante de um tema recente e, por isso, ainda muito incipiente, o que desautoriza amplamente tomada de decisões últimas ou o uso de um argumento moral decisivo. Sloterdijk compartilha tal afirmação. Destarte, analisar quais seriam os resultados de uma cautela ou moderação excessiva e os de uma abertura igualmente ampla é um dos desafios para o campo bioético nos próximos anos. Assim, assumir uma posição radicalmente incauta ou radicalmente otimista, encerrando o debate na dicotomia bem *versus* mal, seria prematuro e prejudicial.

### **The human between nature and selection. Ethics dilemmas in debate Sloterdijk-Habermas**

**Abstract:** This paper aims at thinking the possibility of the biotechnology to promote a new form of human creation and how it can change the ethical understanding of what it means to be human. Starting from the contrast between two different concepts of human – as an *active subject of selection* and as a *moral subject* –, the objective here is to analyze the arguments presented by two contemporary philosophers about biotechnology. I present and contrast the arguments of the controversial debate between Peter Sloterdijk and Jürgen Habermas, in order to identify and discuss their perspectives on the role of biotechnology in the future of humanity.

**Key-words:** Sloterdijk – Habermas – human nature – selection – biotechnology.

### **Referências bibliográficas**

BOSTROM, Nick. “In Defense of Posthuman Dignity”. *Bioethics*, v. 19, n. 3, pp. 202-214, 2005.

BOSTROM, Nick; SAVULESCU, Julian. “Human Enhancement Ethics: The State of the Debate”. In: SAVULESCU, Julian; BOSTROM, Nick. *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 211-250.

FREITAG, Bárbara. “Habermas e os limites da natureza humana”. In: *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, pp. 221-230.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LAFONT, Cristina. “Remarks on Habermas’s presentation of *L’avenir de la nature humaine*”. *Philosophy and Medicine*, v. 3, n. 1, pp. 157-160, 2003.

MARQUES, José Oscar de A. “Sobre as Regras para o parque humano de Sloterdijk”. *Natureza humana*, v. IV, n. 2, 2002.

SANDEL, Michael. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VALENZUELA, Juliana G. *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.